e-reader: gruppe messel
edition farangis

If social justice work
excludes animal bodies
it's socially unjust.

E-Reader: Gruppe Messel 2021 / 6

ISSN 2700-6905
Jahrgang 3, Nr. 6, August 2021
Edition Farangis

Speziesismus, Anthropozentrismus und Nichtwestliche Kulturen.

Text: Barbara Noske; Bilder: Farangis G. Yegane.

Die Gruppe Messel ist ein Verbund von "Tierfreund*innen, Baumschützern und derart Individuen", die Gedanken miteinander kommunizieren um sie dann als eine Art fragmentarer Statements zeitweise über das Netz in die mehr oder weniger allgemeine Diskussion über Tierethik, Tierrechte, Tierbefreiung … an den "outskirts" allgemeiner Übereinkünfte mit einzubringen.

Die GM hat längere Zeit ihre eigene Form der veganen Pädagogik betrieben, meint nun aber, dass es inzwischen genug Quellen im deutschsprachigen Raum gibt und ihr Aktivismus an dieser Stelle nicht weiter fortgesetzt werden muss. Auch ist die GM zu der Einsicht gekommen, dass Veganismus allein noch nicht genug ist, sondern allein einen Baustein praktischen ethischen Handelns darstellt.

Aufklärung über Mechanismen der Unterdrückung und Negierung anderer Tiere tut Not, und daher die fragmentaren Statements. Lange akademische oder journalistische Episteln haben bestimmt einen historisch nachhaltigeren Effekt, aber der GM geht es darum punktuelle Impulse im Gedankenleben ihrer Mitlebewesen zu setzen.

Die GM strebt kein dauerhaftes Bleiben ihrer Gedanken in spezifischen Räumen an, sondern sieht sich als Erscheinung von kontextuellem Sein im Rhythmus des Wechsels von Existenz, Non-Existenz … . Die Mitglieder der GM sind (tatsächlich) Nichtmenschen und Menschen.

Wenn wir von Tierkulturen ausgehen, wird die alte Demarkationslinie zwischen restriktiven Anthropozentrismen und dem gegenüberstehend einer Seins-Pluralität auf möglichst gleicher Augenhöhe erkennbar.

Ein *multiangulierbares Kulturverständnis* ist möglich.

gruppe messel

SPEZIESISMUS, ANTHROPZENTRISMUS UND NICHTWESTLICHE KULTUREN

Barbara Noske

Originalfassung: *Speciesism, Anthropocentrism and Non-Western Cultures*, veröffentlicht in: Anthrozoös, Volume 10, No. 4. pages 183-190, 1997. Übersetzung aus dem Englischen von Gita Yegane Arani. Mit der freundlichen Genehmigung von Dr. Barbara Noske und der International Society for Anthrozoology (ISAZ).

Siehe in dem Zusammenhang: http://www.isaz.net/isaz/anthrozoos/, ANTHROZOÖS, A Multidisciplinary Journal of the Interactions of People and Animals, International Society for Anthrozoology ISSN 0892-7936.

EINFÜHRUNG

Die gegenwärtigen Diskussionen über die Mensch-Tier Beziehung und Tierethik im Westen, werfen ein Licht auf eine Reihe von Dingen, zu denen die Fragen über Speziesismus und Anthropozentrismus gehören.

Speziesismus bezieht sich im Allgemeinen auf die Unterschiede in der Behandlungsweise individueller Wesen, auf Grundlage ihrer Zugehörigkeit zu anderen biologischen Kategorien: der Spezies in dem Falle. Es bedeutet die Beurteilung von Tieren,

nicht als einzigartige und empfindungsfähige Individuen, sondern allein anhand ihrer Spezies. Sie werden zu Exemplaren einer bestimmten Spezies, die von uns, Menschen, bevorzugt oder verabscheut werden kann. (Noske 1993, 1994). Die häufigste Verwendung des Begriffes Speziesismus bezieht sich jedoch auf die Mitgliedschaft oder in der Tat auf die Nichtmitgliedschaft bei einer bestimmten Spezies, der menschlichen Spezies, mit der Konsequenz der Diskriminierung und häufig der härteren Behandlung von allem Nichtmenschlichen. Von seinen Kritikern wurde der Speziesismus als analog zu Rassismus und Sexismus definiert (Ryder 1989).

Anthropozentrismus bezieht sich, zusätzlich dazu, auf die verwandte Idee, dass die Menschheit der Maßstab aller Dinge ist und sein sollte. Andere und ‚Andersheit' werden eher übersehen und nicht in Betracht gezogen (Noske 1990, 1997).

Auch wenn sie nicht identisch sind, gehen Speziesismus und Anthropozentrismus häufig Hand in Hand, wobei das Erstere etwas stärker mit der Handlungsebene verbunden ist und das Zweite eher mit der Haltung.

In Diskussionen über die Beziehung der Menschheit mit der Natur und mit den Tieren, werden nichtwestliche Kulturen oft als eine Art reflektierender Spiegel dargestellt, um Kontraste zu westlichen Arten des Umgehens mit, des Denkens über und des Fühlens in Bezug auf Tiere zu verdeutlichen.

Da ich gegenwärtig nicht in einer Position bin, um Daten mittels teilnehmender Beobachtung aus erster Hand zu sammeln, möchte ich eine Anzahl von Jäger/Sammler und pastoraler Gesellschaften in der Form betrachten, wie sie in der anthropologischen Literatur dokumentiert wurden. Sehr wenige Anthropologen, darunter Nanda Niemeijer (1994) als eine bemerkenswerte Ausnahme, haben ihre Feldforschung aus einer Position heraus durchgeführt, bei der beide, Menschen und Tiere, gleichermaßen als Subjekte mit Individualität, Integrität und Handlungskapazität (A.d.Ü. im Originaltext ‚agency') betrachtet werden.

Während Anthropologen typischerweise massive Mengen an Informationen über exotische Mensch-Tier Beziehungen in verschiedenen kulturellen Kontexten gesammelt haben (Evan-Pritchard 1940; Lévi-Strauss 1965; Rappaport 1967; Harris 1974), wenden sie sich kaum jemals Fragen im Zusammenhang mit dem ‚Animal Welfare'/Tierwohl und dem Tier als Subjekt zu. Auch zeigen sie wenig Interesse an der Existenz von Speziesismus oder Anthropozentrismus in den nichtwestlichen Kulturen. Da wo Tiere in anthropologischen Studien vorkommen, werden sie häufig bloß als passives Rohmaterial menschlicher Handlungen und menschlichen Denkens betrachtet.

Anthropologen tendieren dazu, Speziesismus und Anthropozentrismus als „in der Gesellschaft gegeben" zu akzeptieren und stellen über sie allgemein keine Fragen. Tatsächlich argumentieren die meisten Sozialanthropologen, dass, um Fragen über Tiere und ihr Wohl zu beantworten, es besser sei sich an Wissenschaften wie die Evolutionsbiologie oder die Ethologie zu wenden. Wenige Sozialanthropologen studieren derzeit physische Anthropologie als Teil ihres Curriculums, ein Umstand der viel mit dem Erbe des Nationalsozialismus zu tun hat, in dem Argumente physischer Kontinuität zwischen Tieren und Menschen zur Legitimierung von Rassismus und Genozid verwendet wurden (Noske 1997). Da wo physische Anthropologie berücksichtigt wird, besteht die Tendenz, Tiere und Tier-Mensch-Beziehungen von einem biologischen eher als von einem sozio-ethischen Standpunkt her zu betrachten.

Tiere werden häufig als des anthropologischen Interesses unwert erachtet. Ich habe den Grund für diesen blinden Punkt innerhalb der Sozialanthropologie und seinen Mangel an Sensibilität für das Schicksal des Tieres in den Weltkulturen an anderer Stelle hervorgehoben. Er liegt in dem inhärenten, in der Disziplin selbst vorherrschenden Speziesismus und Anthropozentrismus: Es besteht die Neigung Mensch-Tier-Interaktionen als Subjekt-Objekt Beziehungen zu betrachten, und es ist nur die menschliche Subjektive Seite, die Anthropologen betrachten wollen (Noske 1990).

Anthropologen ziehen es vor, Tiere als einen integralen Teil menschlich-ökonomischer Konstellationen und menschlich-zentrierter Ökosysteme zu behandeln: das heißt, als ökonomische Ressourcen, Gegenstände und Produktionsmittel für menschliche Zwecke. Auf Tieren basierende Ökonomien wurden extensiv von Anthropologen untersucht, die oftmals fragten, ob unterschiedliche menschliche Praktiken in ihrer Anwendung von Tieren ökonomisch oder ökologisch rational sind (vom menschlichen Standpunkt aus gesehen) oder nicht. Nur in einer kleinen Anzahl von Fällen, besonders in solchen, wo halb-wilde Tiere noch etwas an Kontrolle über ihren eigenen Verbleib beibehalten konnten, lassen sich Anthropologen manchmal dazu herab, auf die Vorteile existierender Mensch-Tier-Arrangements für die dabei involvierten Tiere zu schauen. (Leeds 1965; Ingold 1974)

Eine Art, in der die Mensch-Tier-Beziehung erforscht wurde, war durch das Genre des Kulturmaterialismus. Harris (1974) hat zugrundeliegende ökonomische Gründe für die Anbetung und Liebe zu bestimmten Tierspezies in einigen Kulturen aufgezeigt. Er erklärt beispielsweise die Verehrung der Kühe bei den Hindus in Indien und die Liebe zu Schweinen in Neu Guinea in ökonomischen Begriffen: sowohl die Verehrung der Kühe als auch die Liebe zu Schweinen funktionieren schließlich zum ökonomischen Vorteil der menschlichen sozialen Handlungsträger. Diese Art der Forschung konzentriert sich auf Gründe warum menschliche Gesellschaften ihre Tiere nicht in einem *verstärkteren Maße* töten oder verzehren, oder weshalb sie so viel Fürsorge, Zuwendung und Energie auf sie aufwenden. (Harris 1974, 1985)

Abgesehen von Tieren die als Subsistenzfaktoren funktionieren, gibt es Praktiken, in denen Tiere, anderen nicht-subsistenziellen menschlichen Zwecken dienen: als Objekte des Prestiges, als Opferungsobjekte oder als Totems. Tieren in dieser Funktion, wurde religiöse, symbolische und metaphorische Kraft zugesprochen (Lévi-Strauss 1965). Typischerweise haben viele Gelehrte in den Sozialwissenschaften, vor allem Kulturmaterialisten so wie Harris, die non-subsistenziellen Rollen und Funktionen die Tieren attribuiert wurden, als „irrationales Verhalten" seitens der Menschen beschrieben. Für viele dieser Gelehrten bedeutet Rationalität eindeutig ökonomische Nützlichkeit, und andere unterliegende Motive für menschliche Praktiken und Ideologien bezüglich von Tieren, werden folglich als ‚irrational' betrachtet. Wie James Serpell in so richtiger Weise hervorhebt – und da er selbst kein Anthropologe ist, ist er wahrscheinlich in einer guten Position um dies zu tun – ist es erstaunlich, wie wenig Aufmerksamkeit die Anthropologen auf die allgemeine Gewohnheit des Haltens von Haustieren gerichtet haben (Serpell 1986, 1988).

Eher statt nicht-ökonomische und nicht-symbolische Motive als reale und legitime Gründe für das Halten von Haustieren bei Menschen zu akzeptieren, scheinen die Anthropologen sich darum bemüht zu haben, die ‚versteckten' Gründe für die westliche und die nicht-westliche Haustierhaltung zu entdecken. Der Gedanke, dass ‚Liebenswertheit' und Emotionen wie Zuwendung und Zärtlichkeit, legitime Grundlagen für diese intersubjektive

Mensch-Tier-Beziehung sein könnten, scheint immer noch fehl am Platz und sogar beschämend zu sein für viele Anthropologen.

In der westlichen Gesellschaft besteht nicht nur unter den Anthropologen, sondern auch bei den Umweltschützer*innen – ich persönlich bin beides – eine Tendenz, ältere indigene Kulturen zu romantisieren und zu idealisieren. Kein Zweifel, wir haben viel von ihnen zu lernen. Aber dies sollte uns nicht davon abhalten, kritische Fragen als Teil der laufenden Debatte über Tierethik zu stellen. Fragen, so wie: „Wie verhält es sich mit dem Tierwohl in diesen Kulturen?“, „Und wie steht es mit Speziesismus und Anthropozentrismus, existieren sie in diesen Kulturen ebenso?“ „Und wenn ja, in welcher Form?“

TIERABHÄNGIGE KULTUREN: die Aborigines und die Inuit

Zugegebenermaßen, die Anthropologen haben extensiv über die Rolle geschrieben, die Tiere im menschlich zeremoniellen und religiösen Leben spielen. In Jäger-/Sammler-Gesellschaften haben die Menschen häufig eine organische Weltsicht, die sie dazu führt, sich selbst eher *innerhalb* statt *über* der natürlichen Welt einzuordnen. Die Natur ist in keiner Weise das Andere oder das Mindere. In der Tat sind in diesen Gesellschaften Kategorien wie Natur und Kultur häufig non-existent. Für die australischen Aborigines kann man sagen, dass die Natur eine direkte spirituelle, moralische und soziale Bedeutung hat: das moralische System durchsättigt die Landschaft und das ökologische System durchdringt die Religion (Stanner 1972). Das Konzept der Aborigines von der Traumzeit oder des Träumens, bezieht sich auf eine Art der Epoche, in der mythische Ahnen – die häufig Tiere sind – lebten, von der aber nicht gedacht wird als eine Zeit die, im normalen Sinne des Wortes, vergangen ist. Nach Stanner ist die Traumzeit zeitlich nicht festzulegen: sie war, und ist, zu jeglicher Zeit; eine Verwebung von Menschheit, Gesellschaft, Natur, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft innerhalb eines unitären Systems, das von einem Verstand, der zu sehr unter dem Einfluss von Humanismus, Rationalismus und Wissenschaft steht, nicht leicht erfasst werden kann. Die Traumzeit, die in heiligen und geheimen lokalen Landschaften verkörpert ist, erzählt Menschen, wie sie und andere Wesen aus dem gleichen Stamm, der weder das eine noch das andere war, hervorgingen. Kontinuität, Ausgewogenheit und „das Verweilen“ (das Verweilen bei dem was ist oder was vorher war), sind das Maß aller Dinge, eher statt die Verschiedenheit und Überlegenheit des Menschen (Stanner 1972).

Viele andere native Völker machen sie in ihren Geschichten Aussagen darüber wie die Welt geschaffen wurde, wie die Tiere zu dem wurden was sie sind und wie Menschen und Tiere alle Teil der gleichen fortlaufenden Lebenskraft sind. In diesen Geschichten verwandeln sich Männer und Frauen leicht zu Tieren, und Tiere verhalten sich wie Menschen. Daher, wie im Glauben der Inuit angenommen wird, stammen Menschen und Tiere in gleicher Weise von der Kopulation einer Frau und eines Tieres (Rasing 1988).

In unterschiedlichen Glaubenssystemen der australischen Aborigines werden Tiere als Verwandte angesehen. Bestimmte Menschen und Tiere werden als Teil der gleichen totemischen Gruppe betrachtet. Ein mythischer Traumzeit-Ahne, zum Beispiel ein Känguru, hat „Traumspuren“ auf der Erde hinterlassen und dadurch die Merkmale der Landschaft geschaffen. Als es starb hinterließ es unerschöpfliche Anzahlen von „Kindern im Geiste“

(A.d.Ü. im Originaltext „spirit children“), die für ewig an spezifischen Örtlichkeiten weiterleben und die dadurch heilig sind. Indem sie diese Orte verlassen und in den Körper einer Frau dringen, verwandeln sie sich zeitweise zu Kindern der Aborigines. Somit besteht ein Individuum der Aborigines buchstäblich aus der Substanz, die tatsächlich Teil der heiligen Känguru-Landschaft ist, und die nach dem Tod noch einmal mit der Landschaft in eins übergehen wird (persönliche Kommunikation des Anthropologen Mark de Graaf, vgl. auch Hiatt 1978; Mountford 1981; Bennett 1991). Der gleiche Prozess, so wird gesagt, findet statt, wenn ein Tier-Individuum geboren wird.

Für eine unterwiesene und initiierte Person bei den Aborigines, ist Australien mit einem Mosaik kultureller Kompositionen bedeckt, in denen in jeder, ein Anteil Erde (ein Ort), ein Anteil Leben (eine Spezies) und ein Anteil Gesellschaft (eine menschliche Gruppe) miteinander verbunden sind. Ein Klan und ein Territorium sind mit bestimmten Spezies verbunden, deren prototypischen Kräfte in dem Träumen in der Schaffung örtlich aktiv waren (Maddock 1982). Eine Känguru-Totemische-Gruppe schließt nicht nur Kängurus und menschliche Männer und Frauen mit ein, sondern auch andere Spezies und vielleicht den Regen und die Sonne. Es ist viel mehr als ein klassifikatorisches Mittel; eine moralische und rituelle Beziehung ist impliziert. Die menschlichen Mitglieder der Gruppe meiden das Töten, Pflücken oder das Verzehren ihres Totems, und wenn extremer Hunger sie dazu zwingt das zu tun, drücken sie normalerweise ihre Reue aus und führen einen rituellen Akt durch. Andere Personen mit anderen Tiertotems können Kängurus töten – was sie natürlich auch tun (Elkin 1967).

Zudem ist es so, dass die Menschen sich tatsächlich um die Tierspezies kümmern, zu deren Totem sie gehören. Der Ökologe A.E. Newsome stellte fest, dass in der Mythologie des Aranda-Volkes in Zentralaustralien, die wichtigsten totemischen Orte des roten Kängurus mit den günstigsten Habitaten dieser Spezies zusammenfallen. Er fand auch heraus, dass den Traumzeit-Mythen zufolge, die Känguru-Ahnen ihre sogenannten Traumspuren, die überirdisch waren, durch natürliche Mittel manifestierten, und die in der Luft oder unter Grund liegenden, durch übernatürliche Mittel. Nach Newsomes Meinung ist es kein Zufall, dass das beste Känguruhabitat in natürlicher Weise durchquert (und somit geschaffen) wurde, und dass das schlechteste Habitat, nämlich die Wüste, in übernatürlicher Weise von diesen Traumzeit-Känguru-Ahnen überquert wurde. Wenn die Leute der Aborigines sich den Känguru-Totemischen Orten nähern, tun sie dies in Stille und Ehrfurcht. Das Jagen ist in der Nähe dieser heiligen Orte verboten und Waffen werden in einiger Ferne abgelegt. Somit werden die roten Kängurus in der Nähe ihres besten Habitats geschützt (Newsome 1980).

DAS JAGEN VON TIEREN

Viele Anthropologen haben das Jagen als ein bloßes technisches Mittel zur Sicherung der Versorgung betrachtet. Das Jagen impliziert aber das Verfolgen, die Angsterzeugung, die Verletzung und Tötung anderer lebender Wesen. Der niederländische Anthropologe Willem Rasing ist eine Ausnahme, indem er nicht damit zögert, explizit zu erklären, dass das Jagen, Töten bedeutet (Rasing 1988). Jagende Völker müssen bei den Tieren Angst erzeugen, sie verletzen, ihnen Schmerzen zufügen und sie töten, um zu überleben. Aber dies hält sie nicht davon ab, ihre Beziehung zu dem Tier besonders zu würdigen. Es gibt zahlreiche Beweise

dafür, dass Völker die Tiere jagen, quälen und töten, dies häufig mit einem gewissen Widerwillen und Schuldgefühlen tun. Während der Vorgänge des Jagens, bleibt eine Einstellung der Ambivalenz bestehen, und die Rationalisierungen und Rituale, die die Ausübung des Jagens so häufig begleiten, sind alle Teil eines allgemeinen Bemühens darum, die zwei miteinander in Konflikt stehenden Tendenzen zu versöhnen.

Daher, so erklärt Rasing, behaupten die Inuit generell, dass die Tiere, die sie jagen, damit einverstanden sind, getötet zu werden, weil sie für die menschliche Verwendung geschaffen wurden. Der von Grönland stammende Autor Finn Lynge (1992) hebt hervor, dass alten Mythen zufolge, respektvolle Jäger niemals hungrig bleiben werden: die Tiere werden zu ihnen kommen als würden sie darum fragen erjagt zu werden (im echten Leben leisten Tiere jedoch in der Regel Widerstand gegen ihre Tötung). Die Jäger der Inuit glauben, dass respektlose Einstellungen gegenüber den Tieren Unglück bringen, welches durch die spirituellen Kräfte der betroffenen Tiere mediiert wird (Lynge 1992). Den Inuit zufolge sind für das Gedeihen der Spezies, die Tiere davon abhängig gejagt zu werden; das heißt dass Tiere getötet werden müssen. Daher tun die Menschen gut daran, ihren Beutetieren kein unnötiges Leid zuzufügen, auch wenn sie, wie viele Beobachter berichten, diese sorgevolle Einstellung nicht auf ihre Schlittenhunde übertragen, die oft recht grob behandelt werden (vgl. persönliche Kommunikation des Anthropologen A.J.F. Köbben).

Nebenbei bemerkt, hängen eine Anzahl australischer Aborigine-Stämme ebenso der Überzeugung an, dass die Natur, einschließlich der Tiere, nicht selbstregulierend ist, sondern Menschen zur Durchführung von Ritualen braucht. Ein Mangel an menschlicher ritueller Partizipation, führt, so wird angenommen, zum Verfall des natürlichen Status quo. Hier wird auch davon ausgegangen, dass Tiere auf vom Menschen durchgeführte Handlungen angewiesen sind (z.B. ‚increase rites'; A.d.Ü. Rituale, die der Erhaltung und der Stabilität einer Spezies dienen; im Folgenden als Zuwachs-Rituale bezeichnet) um zu überleben. (Bennett 1983; Morton 1991)

Laurens van der Post hat über die verschiedenen Wege geschrieben, in denen Leute der Buschmänner die oben erwähnten Ambivalenzen versucht haben herauszufordern und zu lösen, zum Beispiel indem sie den Eland mit einem Tanz dafür danken, dass er sich hat fangen lassen. (van der Post 1966). Die Buschmänner zeigen eine Intimität zur ganzen Natur, die bezeichnet worden ist als ‚Partizipationsmystik', ein Verständnis nicht allein im Sinne der intimen Kenntnis, sondern auch des *Gekannt-Werdens* von Bäumen, Wolken und Tieren. (van der Post 1066; Wannenburgh 1979)

Es gibt auch gegenteilige Berichte über Mensch-Tier Beziehungen bei den Buschmännern. Die Anthropologin Elizabeth Marshall Thomas beschreibt die gefühllose Art in der eine Schildkröte von Gai, einem Giwke Buschmann, geröstet wird. Sie erklärt, dass Buschmänner das Leiden von Tieren häufig ignorieren und mit einer großen Unberührtheit betrachten (Thomas 1989).

DIE HERDENHALTUNG VON TIEREN

Nomadische Jäger sind nicht die einzigen Völker, die für ihre enge Beziehung zu Tieren bekannt sind. Der 1940er Klassiker von Evans-Pritchard, *Die Nuer*, erzählt uns über diese

afrikanischen Pastoralisten (A.d.Ü. Herdenhalter), die in ihrer Sichtweise stark durch ihre Abhängigkeit von und gleichzeitig Liebe zu Rindern beeinflusst sind – oder es zumindest waren. Diese Liebe ist fast so, wie die Zuneigung, die Leute Haustieren gegenüber zeigen. Für die Nuer haben Rinder nicht einfach einen instrumentellen Wert als Quellen von Fleisch, Blut und Milch, sondern sind auch vitale Verbindungsglieder in sozialen Beziehungen. Jedoch, während die Nuer ihre Leben damit verbringen das Wohlergehen ihres Tieres zu sichern, kann man hier ebenso eine gewisse Ambivalenz in deren Einstellungen und Handlungsweisen entdecken. Zum Beispiel manipulieren sie in geschickter Weise die Psychologie und die Soziologie der Kuh.

Rinder werden nicht in erster Linie zur Schlachtung aufgezogen: die Ochsen müssen oft eine Opferrolle in Zeremonien einnehmen. Auch wenn es einige besondere Anlässe gibt, an denen die Menschen sich mit Fleisch vollstopfen, wird generell geglaubt, dass Menschen einen Ochsen nicht ausschließlich zum Verzehr töten sollten, da der Ochse sie sogar verfluchen könnte. Das Fleisch eines Ochsen sollte nur in schweren Hungersnöten verzehrt werden. Nichtsdestoweniger wird jedes Tier, das eines natürlichen Todes stirbt, gegessen. Die Nuer mögen Fleisch ganz besonders und erklären beim Tod einer Kuh „Die Augen und das Herz sind traurig, aber die Zähne und der Magen sind froh. Der Magen eines Mannes betet zu Gott, unabhängig von seinem Verstand, für solche Geschenke."

Ein Mann dekoriert die langen Hörner seines Ochsens manchmal mit Quasten und den Hals mit Glocken. Die Hörner werden in eine bestimmte Form geschnitten, wobei das Tier während dieser Operation starke Schmerzen erleidet. Die Nuer vergleichen diese Qual manchmal mit der Initiation der Jugend zur Mannheit und gliedern die Ochsen dadurch als bewusste und aktive Handlungsträger in eine menschliche sozio-moralische Domäne ein (Evans-Pritchard 1940).

Über ein anderes afrikanisches Hirtenvolk, die Fulani, wurde berichtet, dass sie sich ihrer Ambivalenz im täglichen Umgang mit den Rinderherden sehr bewusst seien. Das Melken und Blut-Ablassen bei Tieren erzeugt ambivalente Gedanken und Bräuche, die der Tatsache entspringen, dass Milch und Blut das Leben des Tieres oder seiner Jungen erhalten, sowie sie auch die Hirten mit ihren Lebensgrundlagen versorgen (Stenning 1963).

Bei manchen pastoralen Kulturen glauben die Menschen traditionell, dass Sanktionen existieren, wenn gewisse Pflichten nicht erfüllt werden. Sanktionen die nicht von Göttern verhängt werden, sondern von den Rindern selbst. Es wird geglaubt, dass die Tiere nicht nur auf Versäumnisse im Verhalten ihnen selbst gegenüber reagieren, sondern auch auf bestimme Arten unbefriedigender persönlicher Beziehungen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Sie verhängen auch in beabsichtigter Weise Sanktionen über die, die ihre ganz allgemeinen Pflichten nicht erfüllen. Es wird gesagt, dass Kühe mit Absicht ihre Milch verweigern, aus ihrer Ablehnung heraus gegenüber Inzest. Man glaubt, dass Rinder generelle Vorstellungen über menschliche Verhaltensweisen haben und diesen Verhaltensweisen Werte verleihen. Die Leute reden in Wendungen wie ‚Rinder erlauben mir nicht...,' usw. (Stenning 1963).

Eine andere Volksgruppe die eng mit Tieren in Verbindung gebracht werden, sind die Tuareg in Nordafrika. Die Kel Ewey Tuareg bestreiten ihr Leben mittels Kamel- und Ziegenherden, die sie halten. Sie glauben, dass die soziale Welt ihres Tieres so wie ihre eigene, strukturiert ist. Das heißt, dass Tiere sich in der gleichen Weise wie Menschen aufeinander beziehen, dass sie Freunde haben, wie Menschen, dass sie gerne mit ihren Freunden zusammen

sind, und dass jedes Tier eine unterschiedliche Persönlichkeit hat. Diesen Kel Ewey Tuareg zufolge ist daher die Bereitschaft des Tieres dazu, sich trainieren zu lassen, begrenzt. Menschen, so wie auch Tiere, haben ihren eigenen Willen, und die menschliche Ausbeutung von Tieren ist daher eingeschränkt. Die Tuareg kontrollieren typischerweise die Reproduktion ihrer Kamele nicht. Die Tiere sind nur halb-domestiziert; Männchen und Weibchen paaren sich weit weg in der Wüste und ihnen muss hinterhergejagt werden und sie müssen immer wieder aufs Neue eingefangen werden. Beide, Kamele und Ziegen, können sich manchmal verweigern mit ihren Herren zu kooperieren, was sie bisweilen auch tun. Die weiblichen Ziegen verweigern sich manchmal Milch zu geben, besonders dann, so wird geglaubt, wenn man von Leuten wusste, dass sie diese Milch verkauften (was von den traditionellen Tuareg als unsittlich aufgefasst wird) (Spittler 1983).

TIERLEID BEI RESPEKTVOLLEN KULTUREN

Bringt eine starke Abhängigkeit von Tieren oder ein Leben, das man mit Tieren teilt, eine respektvolle Haltung ihnen gegenüber hervor? Und wenn das so ist, arbeitet menschlicher Respekt oder sogar Ehrfurcht vor Tieren, immer zum eigenen Vorteil und zum Wohl des Tieres?

Die Aura der Heiligkeit die Kühe in den Hindu-Gegenden Indiens umgibt, ist in keiner Weise allgemein herrschend, nicht einmal innerhalb Indiens. Bei den „Adivasi“, den Ureinwohnern Indiens, hält man sich vom Töten und Verzehren von Rindern nicht zurück. Für indische Jäger/Sammler und Bauern, die einen Wanderfeldbau betreiben, stellen Rinder Quellen von Fleisch dar, Tauschmittel und Opferungsobjekte.

Der Mithan dient bei den Ureinwohnern Indiens als ein Opfertier, und man glaubt, dass er zu allen möglichen Arten übernatürlicher Handlungen fähig sei und er wird oft verehrt. Aber dies schützt ihn nicht vor menschlicher Grausamkeit, teilweise weil die Menschen ihre Behandlungsweise des Mithan nicht als Grausamkeit betrachten. Für verschiedene Bergstämme in Indien war der Mithan wichtig als Opfertier, zum Beispiel bei Heirats- und Todeszeremonien, zu Zeiten von Krankheit oder Unglück, in Riten zur Erhaltung der Fruchtbarkeit und des Wohlergehens, um wichtige Anlässe zu feiern, um Freundschaftspakte zu besiegeln und bei Ruhmesfesten. Diese Feste werden primär abgehalten, um den Status einer Person zu verbessern.

Es gibt drei Methoden in denen der Mithan geopfert wird: Strangulation; Zerhacken, Erstechen, zu Tode schneiden mit dem Messer oder zu Tode stechen mit dem Speer; und das Schlagen auf den Kopf. Strangulation wird oft bevorzugt, wo der Atem als Sitz der Seele und des Lebens betrachtet wird. Manche Völker glauben aber, dass die Seele und das Leben im Blut beheimatet sind, das dem gemäß zu fließen hat, zum Beispiel durch Erstechen oder das langsame Töten des Tieres mit Messern oder sogar indem das Fleisch einfach aufs Geratewohl abgeschnitten wird. Die dritte Methode beinhaltet das unablässige Schlagen des Tieres mit einer Axt, bis der Tod eintritt. Zusätzlich wird, bevor der Tod eintritt, ein Gegenstand aus Bambus gewaltsam in den Hals des Tieres gedrückt. Diese Schlachtungs- und Opferungsmethoden sind mit religiösem Glauben wie auch mit der Angst vor Vergeltung durch den Geist des Tieres

verbunden. Manchmal wird um Vergebung gebeten oder die Schuld wird einem anderen zugewiesen (Simoons and Simoons 1968).

Einige Völker des indonesischen Archipel sind in gleicher Weise für ihr enges Verhältnis zu einer Rinderart und für ihre Verehrung des Tieres bekannt: des Wasserbüffels. Hier ebenso, trägt das Wohlwollen und der Respekt für den Büffel nicht immer zum Wohl der Büffel bei. Rituelle Schlachtung, wenn auch begleitet durch ein Gefühl des Respekts für den Büffel, der vor der Schlachtung steht, ist trotzdem eine grausame Angelegenheit – das Blut muss fließen. Den Hals zu schneiden ist eine Notwendigkeit; der Büffel soll langsam sterben, so dass all das Blut den Körper verlassen kann. Das Tier wird mit Speeren an nicht-tödlichen Stellen gestochen, um den Prozess so ausdauernd zu gestalten. Um den Büffel daran zu hindern, sich in Angst loszureißen, werden manchmal seine Sehnen durchtrennt, bevor die Schlachtung stattfindet (Kreemer 1956).

In der Toradja-Gesellschaft ist man einem Büffel, der zum Anlass eins menschlichen Begräbnisses geopfert werden sollte, in folgender Weise begegnet:
„Oh Büffel, die für dich bestimmte Stunde des Todes ist noch nicht da, aber wir haben entschieden dein Leben zu beenden. Sei nicht böse, denn seit früheren Zeiten an, warst du dazu bestimmt unseren Kummer zu tragen. Besonders jetzt wo dein Herr gestorben ist, wie du weißt. Dein Fleisch wird für deinen Herrn zubereitet, aber mag deine Seele bei deinen lebenden Freunden verbleiben.“ (Kreemer 1956, Übersetzung aus dem Niederländischen ins Englische von BN im Originaltext). In ähnlicher Weise starben auf Sumba Hunderte von Büffeln zum Anlass eines menschlichen Begräbnisses, ohne dass irgendeines dieser Tiere gegessen worden wäre.

Die Menschen mögen sich für die Schlachtung entschuldigen, um das Opfer nicht zu erzürnen, dass dann die anderen Büffel zur Stampede anstiften könnte, dazu, sich zu verstreuen und ihre Herren zu verlassen. Es wird geglaubt, dass ein Büffel, der geschlachtet wird, nicht in Todesangst brüllen darf, sonst würden infolgedessen viele Menschen sterben. So wird in dem Moment, in dem der Speer in seinen Körper eintritt, ein Stück Stoff um sein Maul gebunden. Dies erinnert einen zwangsläufig an heutige Praktiken in Laboratorien, bei denen Forscher die Stimmbänder ihrer Tiere durchtrennen, um nicht die Schreie und das Jammern zu hören (Evernden 1993).

Der unterliegende Grund für die Blutigkeit solcher Opferungen, kann das Bedürfnis sein die Geister der Toten zu beschwichtigen. Jedoch Blut wird auch als Verkörperung der Lebenskraft betrachtet. In anderen Worten, das Blut wird gesehen als der Sitz des Lebens, eine Vorstellung, die die magische Bedeutung von Blut und Blutablass erklären würde. Das Blut des Opfers vergrößert diese vitale Kraft, und das Sterben des Tieres soll so lang wie möglich dauern, was einen langsamen Tod unter Qualen bedeutet. Dies ist nicht so sehr aus einer sadistischen Lust für das Quälen heraus diktiert, sondern wegen der sozio-religiösen Aura, die den Akt des Opferns umgibt.

Das Tier, das Opfer geworden ist, wird umschmeichelt und Entschuldigungen werden geboten, so als werde versucht das Opfer dazu zu bringen, sein Schicksal bereitwillig zu ertragen und sich nicht zu rächen. Bevor der Büffel niedergeworfen wird, drücken die Leute Traurigkeit über seinen Tod aus und trauern, als wenn es ein Familienmitglied betreffen würde.

Die Toradjas fassen die Büffel als im gleichen moralischen Bereich wie sie selbst lebend auf, als die gleichen Ziele und Interessen verfolgend, als sich nach den gleichen Dingen sehnend

wie Menschen. Sehr ähnlich wie bei den Rindern der afrikanischen Hirtenvölker, wird geglaubt, die Büffel seien imstande, Menschen mit Krankheiten oder schlechten Ernten zu bestrafen. Gelegentlich sagt man, der Büffel sei hellseherisch, und dass er Dinge in menschlichen Träumen enthüllen könne. Man glaubt an die Existenz einer umfassenden und engen Verbindung zwischen dem Bereich der Menschen und dem des Büffels (Kreemer 1956).

GENERELLE ERÖRTERUNG

Inwieweit kann man von nichtwestlichen Völkern sagen, sie seien in ihren Einstellungen gegenüber Tieren weniger anthropozentrisch und weniger speziesistisch als die Menschen im Westen?

In einer Gesellschaft, in der die Menschheit nicht als das Maß aller Dinge gesehen wird, kann eine bestimmte Deutung der Welt – eine *menschliche* Deutung – trotzdem immer noch als die einzige Wahrheit gelten. Und obgleich eine organische Sichtweise der Welt im Prinzip und potenziell tierfreundlicher wäre, ist diese Art der Weltsicht nicht notwendigerweise ein Schutz gegen Anthropozentrismus. Die Vorstellung zum Beispiel, dass Tiere die Handlungen von Menschen brauchen, seien es Rituale oder die Jagd, um zu überleben und um sich zu reproduzieren – gleich wie wahr das in der heutigen westlichen Welt sein mag – ist im Grunde eine anthropozentrische Vorstellung. Zudem, wo ein menschliches moralisches und soziales System auf den Rest der Natur projiziert wird, wenn auch in aller Aufrichtigkeit, läuft man Gefahr, die Sicht über das Tier als dem Anderen zu verlieren. In dem Fall stehen Tiere in der Gefahr um ihre eigene Domäne und um ihre eigene Art des Erfahrens der Welt beraubt zu werden. Die eigene Konstruktion des Tieres über die Welt nicht anzuerkennen (Watzlawick 1977), sowie die Limitation der Menschheit darin solche Konstrukte zu verstehen, kann in einer noch weiteren Form der Zentriertheit auf den Menschen (A.d.Ü. im Original ‚human-centeredness') resultieren.

Das Tier-Andere lebt nicht und kann nicht in derselben sozio-moralischen Domäne leben wie Menschen. Tiere leben in ihren eigenen Gesellschaften und in ihren eigenen Ökosystemen, von denen Menschen ein Teil sein können oder auch nicht. Vermutlich könnte es Tieren kaum gleichgültiger sein, welche Art der Wahrnehmungen ihre menschlichen Töter in ihren Köpfen mit sich herumtragen, wenn sie den Akt des Tötens oder des Opferns vollziehen. Das einzige Echte für ein verletztes oder sterbendes Tier, sind seine eigenen Gefühle und Wahrnehmungen, die Realität des Schmerzes und der Furcht. Ein Tier mit einem Speer oder Messer zu erstechen und zur gleichen Zeit bescheiden um seine Vergebung zu fragen oder eine Beschwörung auszusprechen, mag ein Zeichen von Gleichheit und Respekt seitens des Jägers sein, aber es mag unendlich viel schrecklicher für das Tier sein, als es eine schnelle Kugel wäre.

Niemand kann seinen oder ihren Anthropozentrismus vollkommen überwinden, weil wir kaum über unser eigenes Menschsein „hinwegtreten" können. Tiere sind keine Dinge da draußen in der Welt, die einfach unseren Sinnen gegeben sind. Alle Repräsentationen von Tieren sind menschliche Konstrukte, aber manche lassen dem Tier-Anderen mehr Raum zum konstituieren dessen eigener Welt, als andere.

Was Speziesismus angeht, in vielen nativen Kulturen ist es nicht so sehr das individuelle Tier, aus Fleisch und Blut, das zählt, sondern eher das Tier als ein Symbol für seine Spezies und als Repräsentant für Qualitäten, die Menschen dieser Spezies attribuieren. Folglich besteht die Neigung, Tiere auf die Eigenschaften ihrer Spezies festzulegen, ungeachtet ihrer verschiedenen Persönlichkeit und Subjektivität: eine Situation, die in modernen Begriffen aufgelistet werden könnte als eine Form der Diskriminierung auf biologischer Grundlage (der Spezies).

Während bestimmte landläufige vorgefasste Meinungen über indigene Völker vorherrschen, als dass sie eine umfassende und harmonische Beziehung mit allem was natürlich ist hätten, existiert in nativen Kosmologien tatsächlich ein hoher Grad an Differenzierung in der Behandlung und in der Ideologie im Bezug auf verschiedene Tierspezies. Manche Spezies sind fast Halbgötter (die Regenbogenschlange in der Mythologie der Aborigines), andere repräsentieren das Böse, so wie die Hyäne in der Kosmologie der Buschmänner. Manche Tiere, besonders Totemtiere, können gut behandelt werden, andere nicht so gut.

Aber selbst im Totemismus brauchen die Regeln, die die Beziehung zwischen einem menschlichen Individuum und seinem Tiertotem beherrschen, nicht dem entsprechen, was ein Tierrechtsaktivist gerne sehen würde. Bennett (1991) erklärt in direkter Weise, dass die Traditionen der australischen Aborigines, einschließlich des Totemismus, den Befürwortern von individuellem Tierwohl und Tierrechten, nichts zu bieten haben. Sie verhindern keine gefühllose Behandlung, auch bieten sie keine Basis für „Pflichten gegenüber" den Tieren (i.e. die Basis von Tierrechten).

Der Anthropologe John Morton beschreibt, wie ein erwachsener Mann bei den Aranda sein Totemtier betrachtet; er empfindet Respekt, selbst Mitgefühl, aber dies führt seinerseits nicht zwingenderweise zu der Forderung, dass die Spezies nicht schlecht oder grausam behandelt werden sollte. Auf seiner Seite besteht kein Verlangen, irgendein Gefühl der Mitfühlsamkeit zu generalisieren. Er wird auch nicht versuchen, andere vom Misshandeln dieser Tiere abzuhalten. Alles was bestimmt sein mag, ist, dass er an solcher schlechten Behandlungsweise kein Gefallen finden sollte (Morton 1991). Außerdem, bei totemischen Zuwachs-Ritualen (‚increase rites') ist ein Aranda-Mann tatsächlich dazu verpflichtet, Teile seines eigenen Totemtieres zu verzehren. Dies soll Reue verursachen. Indem er seinen eigenen Anverwandten – wie es das Tier war – verzehrt, wird er dazu gebracht, sich an einer Art des Selbst-Opfers zu beteiligen. So wie Initiation als eine Form von Selbstdisziplin betrachtet wird, so werden Zuwachs-Rituale als eine selbst-durchgeführte Disziplin gesehen. Es ist eine dieser ‚schwierigen Entscheidungen', die zur Erhaltung ihrer eigenen Totemspezies gebraucht wird, zum Vorteil anderer Gruppen des Klans. Eher statt mit Artenschutz, vergleicht Morton das totemische System der Aranda mit der modernen Agrarkultur, in der Tiere in instrumentaler Weise aufgezogen und getötet werden für den Export und Handel. Er erklärt, dass da eine explizite geschäftsgleiche Qualität bei den Zuwachs-Ritualen besteht, auch nach Angaben der Aborigines selbst. Es gibt verschiedene andere Beispiele ‚ökonomischer' Instrumentalität bei den Aborigines, so wie die einstmals übliche Praxis des Brechens der Beine lebendiger Kängurus, damit sie ‚handhabbar' werden. (Beattie und de Lacy Lowe 1980).

Als eine allgemeine Regel, bildet der Totemismus eine partikularistische Art des sich selbst und seine Gruppe Affiliierens mit einer bestimmten jeweiligen Tierspezies. *Partikularismus* in diesem Sinne, läuft auf Speziesismus hinaus, genau deswegen, weil er das

Gegenteil von *Universalismus* ist. Er beinhaltet das Ranking von Tierindividuen in Abhängigkeit zur Spezies-Mitgliedschaft. Ihr ‚zu einer Spezies gehören' neigt dazu, grundlegender zu sein, als ihr Fühlendes-Lebewesen-Sein. Im Totemismus bevorzugen die Leute manche Individuen – die einer bestimmten Spezies – gegenüber anderen, während alle Tierindividuen universell ein Interesse daran haben, gut behandelt zu werden, unabhängig von der Spezies-Mitgliedschaft.

Die Betonung auf die Spezies bedeutet nicht, dass Menschen niemals persönliche Beziehungen zu individuellen Tieren haben, wie deutlich sein wird aus Beispielen des Haltens von Haustieren, des Säugens von Haustieren (von Ferkeln, siehe Rappaport 1967) und der Personalisierung von Rindern, indem ihnen Vornamen gegeben werden. In diesem Sinne mag Richard Ryder recht mit seiner Annahme haben, dass die Menschen Tiere erst als Individuen mit unterschiedlichen eigenen Persönlichkeiten betrachten konnten, als die Haltung von Haustieren entstand und sich eine enge unmittelbare Beziehung zwischen Menschen und Tieren entwickelte (Ryder 1989).

SCHLUSSFOLGERUNGEN

An erster Stelle glaube ich, dass es einen echten Bedarf dafür gibt, eine anthropologische Spezialisierung auf kulturübergreifende Tierwohlbegriffe zu entwickeln. Das Bild von nichtwestlichen Kulturen wie es in der Literatur erscheint, ist immens vielfältig, was vielleicht zu dem allgemeinen Schluss führen könnte, dass Tiere weniger objektifiziert sind und einen immer noch stärkeren Subjekt-Status haben als im Westen. Der Gedanke menschlicher Überlegenheit und folglich menschlicher Speziesismus, scheinen auch weniger ausgeprägt zu existieren. Totemismus, auf der anderen Seite, ist eine partikularistische Form des Speziesismus, die eine extreme Differenzierung in der Behandlung bestimmter Tiere zur Folge hat: rangierend von liebevoller Fürsorge zu Grausamkeit. Allgemein wird Respekt mehr gegenüber Tieren als Exemplaren einer Spezies gezeigt, statt gegenüber Tieren als individuellen Subjekten. Und Respekt selbst, ist nicht immer einem echten Tierwohl beiträglich. Trotz ihrer häufig beachtlichen Kenntnis von Arten wie Tiere sind, neigen nichtwestliche Kulturen dazu anthropozentrisch insofern zu sein, als sie Tiere in ihre eigene menschliche sozio-kulturelle Domäne mit einbeschließen. Tiere können als menschenähnliche Subjekte anerkannt werden, während ihnen ihre eigene Weltsicht und schließlich ihr ‚Tiersein' verneint wird.

DANKSAGUNG

Danke an die beiden anonymen Begutachter, deren konstruktive Kritik sehr willkommen war.

QUELLENANGABE

Beattie, W.A. and de Lacy Lowe, M. 1980. *Australia's North-West Challenge.* Melbourne: Kimberly Publishing.

Bennett, D.H. 1983. Some aspects of Aboriginal and non-Aboriginal notions of responsibility to non-human animals. *Australian Aboriginal Studies* 2:19-24.

Bennett, D.H. 1991. Animal rights and Aboriginal concepts. In *Australian People and Animals in Today's Dreamtime, The Role of Comparative Psychology in the Management of Natural Resources,* 53-69, ed. D.B. Croft. New York: Praeger.

Elkin, A.P. 1967, *Religion and philosophy of the Australian Aborigines. Essays in Honour of Griffithes Wheeler Thatcher 1863-1950,* 19-45, ed. E.C.B. McLaurin. Sydney: Sydney University Press.

Evans-Pritchard, E.E. 1940. *The Nuer, A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.* Oxford: Clarendon Press.

Evernden, N. 1993. *The Natural Alien.* Toronto: Universityof Toronto Press.

Harris, M. 1974. *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture.* New York: Vintage Books.

Harris, M. 1985. *Good to Eat, The Riddles of Food and Culture.* New York: Simon and Schuster.

Hiatt, L.R. (ed.) 1978. *Australian Aboriginal Concepts.* Canberra: Australian Institute for Aboriginal Studies and New Jersey: Humanities Press.

Ingold, T. 1974. On reindeer and men. *Man* 9(4): 523-538.

Kreemer, J. 1956. *De Karbouw, zijn betekenis voor de volken van de Indonesische archipel,* Gravenhage/Bandung: Van Hoeve.

Leeds, A. 1965. Reindeer herding and Chukchi social institutions. In *Man, Culture and Animals: the Role of Animals in Human Ecological Adjustments,* 87-125, eds. A. Leeds and A.P. Vayda. Washington: The American Association for the Advancement of Science.

Lévi.Strauss, C. 1965. *Le totémisme aujourd'hui.* Paris: Presses universitaires de France.

Lynge, F. 1992. *Arctic Wars, Animal Rights, Endangered Peoples.* Hanover: University Press of New England.

Maddock, K. 1982. *The Australian Aborigines, A Portrait of their Society.* Rongwood: Penguin Australia.

Morton, J. 1991. Black and white totemism: Conservation, animal symbolism, and human identification in Australia. In *Australian People and Animals in Today's Dreamtine: The Role of Comparative Psychology in the Management of Natural Resources,* 21-51. ed. D.B. Croft. New York: Praeger.

Mountford, C.M.P. 1981. *Aboriginal Conception Beliefs.* Melbourne: Hyland House.

Newsome, A.E. 1980. The eco-mythology of the red kangaroo in central Australia. *Mankind* 12(4): 327-333.

Niemejer, N. 1994. *Gif(t) voor de gast, een onderzoek naar mens-dier relaties in Tamil Nadu, Zuid India* (research report Cultural Anthropology). Utrecht: Rijksuniversiteit Utrecht.

Noske, B. 1990. The question of anthropocentrism in anthropology. *Focaal, (Netherlands) Journal of Anthropology* (theme issue in English): Animal Kingdom and Human Empire) 13: 66-84.

Noske, B. 1993. Het andere racisme. *Filosofie Magazine* (Netherlands) 2(3): 30-32.

Noske, B. 1994. Animals and the green movement: a view from the Netherlands. *Capitalism, Nature, Socialism: A Journal of Socialist Ecology* 5(20): 85-94.

Noske, B. 1997. *Beyond Boundaries: Humans and Animals.* Montreal/New York: Black Rose Books.
Rappaport, R.A. 1967. *Pigs for the Ancestors.* New Haven: Yale University Press.
Rasing, W.C.E. 1988. *On hunting for survival and the survival of hunting: ethics and enemies of Inuit hunters in the Canadian Pacific.* Paper given for conference "Man and the Animal World", Berg en Dal, The Netherlands.
Ryder, R.D. 1989. *Animal Revolution: Changing Attitudes Towards Speciesism.* Oxford: Basil Blackwell.
Serpell, J. 1986. *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships.* Oxford: Basil Blackwell.
Serpell, J. 1988. Petkeeping in non-Western societies: Some popular misconceptions. In *Animals and People Sharing the World,* 33-52, ed. A.N. Rowan. Hanover and London: University Press of New England.
Simoons, F.J. and Simoons, E.S. 1968. *A Ceremonial Ox of India: The Mithan in Nature, Culture, and History.* Madison, Milwaukee, London: The University of Wisconsin Press.
Spittler, G. 1983. Ekkurs: Zur Soziologie des Kamel- und Ziegenhütens bei den Kel Ewey-Tuareg. *Tuareg, Leben in der Sahara.* Dr. Foerst Expeditionen GmbH: Zürich.
Stanner, W.E.H. 1972. The Dreaming. In *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach,* 269-277, eds. W.A. Lessa and E.Z. Vogt. New York: Harper and Row.
Stenning, D.J. 1963. Africa: The social background. In *Man and Catttle,* 111-118, eds A.E. Mourant and F.E. Zeuner. Glasgow: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
Thomas, E. Marshall 1989. *The Harmless People.* New York: Vintage Books.
van der Post, L. 1966. *The Lost World of the Kalahari.* Harmondsworth: Penguin.
Wannenburgh, A. 1979. *The Bushmen.* Secaucus, Chartwell Book.
Watzlawick, P. 1977. *How Real is 'Real'?: Confusion, Disinformation, Communication.* New York: Vintage Books.

DIE AUTORIN

Dr. Barbara Noske ist Kulturanthropologin und hat ihr Doktorat in Philosophie an der Universität von Amsterdam absolviert. Dr. Noske arbeitet als Research Fellow am Research Institute for Humanities and Social Sciences der University of Sydney, Australien.